

Das Konstrukt kultureller Differenz zwischen Anerkennung und Stigma: positivistisches Sinnnivellement als Instrument zur Abwehr eines sozialradikalen Determinismus

Wilsmann, Stefan

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wilsmann, S. (2006). Das Konstrukt kultureller Differenz zwischen Anerkennung und Stigma: positivistisches Sinnnivellement als Instrument zur Abwehr eines sozialradikalen Determinismus. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 3272-3283). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-142960>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Das Konstrukt kultureller Differenz zwischen Anerkennung und Stigma

Positivistisches Sinnnivellement als Instrument zur Abwehr eines
sozialradikalen Determinismus

Stefan Wilsmann

1. Kulturalismus revisited

Der Begriff der Kultur, er klingt gut. Schon Ende des 19. Jahrhunderts fungiert er bei vielen Neukantianern als Instrument zur Abwehr kruder Materialismen. Bis zur Zeit von Jacob Burckhardts *Kultur der Renaissance* 1860 noch ohne großen »Kurswert« (Tenbruck 1994: 78), startet der Begriff in den achtziger Jahren seinen Siegeszug. All das ist bekannt. Goethe, Lamprecht, Schäffle und nicht zuletzt Emile Durkheim mit seiner unter das Etikett »Sozialer Druck« platzierten These vom gesellschaftlichen Wirken psychogenetischer Triebkräfte popularisieren auf je unterschiedliche Weise die sozialradikale Idee, das Handeln Einzelner sei Ausfluss der genuin sozialen Logik des vorgeordneten Ganzen. Das einst Harte und Unveränderliche aus dem Pool von Genen und bloßen Beobachtungen wird nun weich und – dies vor allem: relativ. Eine ähnliche Bewegung ortet man in den dreißiger Jahren des nun folgenden 20. Jahrhunderts. Nun geht es um die Reaktion auf die optimistische Philosophie des Neopositivismus. Popper, Kuhn, Neurath, Hanson, Quine und andere erinnern in lockerer Folge an das Chimärische selbst von Beobachtungssätzen und ersetzen die Korrespondenz- durch die Kohärenztheorie. Von nun an ist man gefangen in einem Netz an sprachlichen Bedeutungen und eingesogen in das Magnetfeld von – mehr oder weniger – willkürlichen Setzungen – von Interpretation. Der neohegelianische Inferentialismus eines Robert N. Brandom (vgl. Schnädelbach 2004: 183ff.) steht so gesehen der Theorie autopoietischer Systeme in nichts nach. Und: Es wiederersteht, wie Phönix aus der Asche, die so genannte Inkommensurabilitätsthese. Sie, einst etwa von Leuten wie Paul K. Feyerabend als »Furz« eingesetzt, »ein paar heruntergebrannte positivistische Kerzen« (Feyerabend 1997: 176) auszublasen, mahnt die Beachtung des Wider- und Eigenständigen real gelebten Lebens an, das im substanzialitätszerbröselnden Unilatein vom Prozess der Rolleninternalisierung, mit dem das konkrete Gegenüber zu einer veränderbaren grammatikalischen Konstellation verkleinert werde. Bei aller berechtigten Kritik an analytischen oder pragmatistischen Identitätskonzeptionen aber gerät nach meiner

Meinung heute oft wieder die früh erkannte »Ambiguität der Hermeneutik« (Berg/Fuchs 1994: 20) aus dem Blickfeld: dass nämlich noch die positiv gemeinte Hervorhebung des Anderen als eines Anderen Substanztialisierungs- und letztlich Stigmatisierungsprozesse befördere. »Gesellschaften« – wie auch Subkulturen – können in einem solchen Prozess schnell »als ›raum zeitliche Isolate‹ (...)« (ebd.: 34) gefasst werden. Sie werden zu einem *Anderen an-sich*. »Othering¹« nennt man dies in der neueren angelsächsischen Debatte (vgl. ebd.: 35). Heute, im Zuge der Renaissance von Theorien selbstorganisierter Systeme – ob kybernetisch oder neu-idealistisch gefasst – ist, wie ich meine, auf die Gefahr kollektivistischer Fallen hinzuweisen. So lautet eine meiner Thesen: Die Bewunderung der Kräfte des Emergenten² ist einerseits erkaufte durch die Gering(er)schätzung der Rationalität einzelner Akteure³ – so kommt noch in Niklas Luhmanns Systemtheorie »die Alltagserfahrung ›Mensch‹« nur an der »Peripherie der Theoriekonstruktion« (Dziewas 1992: 115, 113) vor.⁴ Und allen eingezogenen differenztheoretischen Linien zum Trotz, erzeugt die Behauptung des nur mehr noch »systemrelativ erzeugte(n) Sein(s) des Seienden« (Nassehi 1992: 63) relativistische Konsequenzen unter Umständen fatalen Ausmaßes: so korreliert, wie das in den zwanziger Jahren mit Autoren wie Oswald Spengler und ihren mit unausgesprochenen Wertungen aufgeladenen, monadischen Kulturmodellen passiert ist, der einst »gute« Kulturbegriff zuweilen durchaus mit dem normativen Wunsch vieler Menschen, sich und »ihr Anders-Sein ins Relief zu setzen«, mit Theodor Geiger zu reden, sich also »von ›den andern‹ abzuheben« (Geiger 1960 (1991): 178). Heißt: die einst toleranz-gewährende These von der

1 »Othering« nennt man im angelsächsischen Raum die hier angedeutete Ambivalenz der Konstruktion eines Anderen als eines – eben: Anderen. Eberhard Berg und Martin Fuchs schreiben ferner über den Zwang des Hermeneutikers zur Verallgemeinerung und über den von der Vorstellung von emergenten Kulturen ausgehenden Holismus, wie ihn auch Bronislaw Malinowski vertreten habe, der hier auftrete, und der dieses paternalistische »othering« durch Distanzierung, Kontextualisierung, Eingrenzung (...)« (Berg/Fuchs 1994: 35) erzeuge.

2 John Stuart Mill ist einer der Urheber der Idee, das Ganze sei mehr als das Gesamt seiner Teile (Hoyningen-Huene 1994: 166), was Henry Lewes 1870 dazu veranlasst, den Emergenzbegriff explizit auf Phänomene des Gesellschaftlichen zu übertragen.

3 Für die Neohegelianer verstärkt sich eingedenk auch der neuholistischen Thesen der Zweifel, ob »eine Erklärung der Subjektivität des moralischen Lebens sich auf so etwas wie auf einen individuellen Billigungstest beziehen kann« (Pippin 2003: 926).

4 Und obwohl Luhmann, ganz wie Wilhelm Dilthey Jahrzehnte vor ihm, hadert mit »den Vorstellungen von gesellschaftlichem ›Organismus‹, ›Volksseele‹ und ›Volksgeist‹« (Köhnke 1996: 382) und, ganz wie sein Vorgänger und im Unterschied zu Durkheim, die gleichzeitige Zugehörigkeit von Akteuren zu mehreren Systemen betont (vgl. Hahn 1999: 13), bleibt das neue Integrationsmoment Sinn – bei Dilthey wie bei Luhmann – auf Einheit – und auf deren Erhaltung – bezogen. Dass Luhmann, wie frühe Organisten, seine Theorie »in Analogie zu den biologischen Systemen, Zelle, Nervensystem und Organismus« (Dziewas 1992: 120), konstruiert, fundiert die These von Nāhen Luhmanns zu früheren Holismen – mag er das Ganze als noch so differenztheoretisch gebrochen darstellen.

Existenz einer »ethnozentrische(n) Rationalität« (Tietz 2002: 38)⁵ verwandelt sich in dieser Zeit – auch durch die Aktualisierung der einst beliebten Trias von »Rasse, Milieu und Moment« (Hertz 1959: 459) – nicht selten zu einer exklusiven Theorie,⁶ in großer Nähe zu zeitgenössischen Rassetheorien. Bedenkt man dies, wankt die heute oft geäußerte These, der *cultural turn* sei die heilsame Reaktion auf die Modelle tumber Zählfetischisten, wie sie zum Beispiel aus dem Umfeld des Wiener Kreises bekannt und berüchtigt waren. Auch die umgekehrte Bewegung, und dies ist Kern des folgenden Vortrags, hat es gegeben. Also: was zunächst Diltheyaner gegen Positivisten wie Auguste Comte tun, nämlich das »Kollektive als solches für ein illegitimes Objekt wissenschaftlicher Untersuchung« (Köhnke 1996: 383) zu halten, tun mit dem Aufstieg platonischer Purgatoren der Krisenzeit der zwanziger Jahre die »Positiven« gegen die Kulturalisten: als die Faszination für die Mächte des Transpersonalen, für weiche Sinnhorizonte und sinnintegrierte Kultur(en) zur »metaphysische(n) Winterhilfe« (Adorno 1964: 65) nach Sinn lüsternder Bildungsbürger wird, ziehen sie die Karte des ethischen Nonkognitivismus, um den konstruktiven und vorläufigen Status von Werturteilen hervorzuheben, vulgo: die Freiheit des denkenden, des zur *Theorie* befähigten Subjekts.

2. Im Netz der Regeln und Normen

Die Idee frei flottierender und in sich geschlossener Sinnblasen gibt es nicht nur bei Rousseau, sondern auch bei Schelling, bei Herder und natürlich bei Hegel. Jeder dieser Denker entwickelt eine an den Grenzen bestimmter Kosmen gültigen Verhaltens orientierte Theorie sozialer Systeme.⁷ Der für die Entwicklung der Soziolo-

5 Gemeint ist die Vorstellung von »eine(r) Rationalität (...)«, die an der Grenze geschlossener Sprachspiele endet und das geltungsrelativistische Problem der Inkommensurabilität verschiedener, nicht-überbrückbarer Sinnsysteme nach sich zieht« (Tietz 2002: 38).

6 Jean-François Lyotard trifft dieser Vorwurf übrigens nicht. Aber auch er bewundert, in der Tradition des Expressionismus und Primitivismus stehend, das Andere an sich. Und: auch bei ihm paart sich wieder einmal der Hang zum Irrationalismus mit Kritikpunkten z.B. am Parlamentarismus. Dies kritisiert Richard Rorty scharf (vgl. Reese-Schäfer 1989: 91).

7 Trotz aller berechtigten Herderverteidigung heute (vgl. Auernheimer 2002), bleibt am Ende, bei allen nachträglich zu Recht eingezogenen Differenzierungslinien, wie Hans Freyer feststellt, »der auf Herder zurückgehende und in allen idealistischen Systemen lebendige Gedanke von der Ganzheit und geistigen Einheit der geschichtlichen Gebilde« (Freyer 1959: 300) als dominant und wirkungsmächtig bestehen. Er, amalgamiert mit Ferdinand Tönnies' Gemeinschaftstheorem, katalysiert schließlich z.B. den Gedanken Karl Dunkmanns von der Existenz eines »volklich begrenzte(n) soziale(n) Ganzen«, vom Volk als einer »Vollgruppe« (Geiger 1959: 570), endlich auch die Idee der Eingliederung der Einzelnen in die »Volksgemeinschaft« (Kracauer 2002: 361). Und Carl Schmitts Hoffnung auf eine Identität von Staat und Staatsvolk korreliert mit Dunkmanns Ideal vom »Volk als

gie wesentliche Blick auf die Ebene transindividueller Regeln und Normen, auf Historie also, verändert sich schließlich im 19., dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts: abstrakten Betrachtungen von Selbst und Anderem gesellen sich nun zum Beispiel im Bereich der Völkerpsychologie empirische Studien zu. Und spätestens seit den Tagen Wilhelm Wundts flottieren mit dem Begriff der Gesellschaft kulturelle Makrokosmen, *Massen*, durch Zeit und Raum. Der Begriff der Gesellschaft wird, wenn man so will, mit Menschen aus Fleisch und Blut gefüllt. Am Ende des 19. Jahrhunderts der Persönlichkeit, dem 19. Jahrhundert, werden Gesellschaften selber mit personengleichen Eigenschaften ausgestattet. Schon für den von Geiger als Vater des Panideologismus bezeichneten Karl Marx ergeben sich aus der Reibung von Basis und Überbau sozialdruckbedingte *Formationen* eigenständigen Typs – daran ändert auch nichts, dass bei Marx nicht mehr Völker im Zentrum des Interesses stehen, sondern die kulturellen und strukturell bedingten Fragmentierungen *innerhalb der einen Gemeinschaft des Geistes*. Inkommensurable Teilkulturen wie Proletariat und Bourgeoisie bevölkern nun die *eine* nationale Gesellschaft. Derartige Mikroskopen sind auch einem Moritz Lazarus nicht fern, der statt eines romantischen »Volksgeistbegriff(s)« »Verdichtungen« (Köhnke 1996: 394, 395) untersucht und so Georg Simmels binnendifferenzierende Blicke etwa auf Phänomene wie soziale Gruppen lenken kann. Die Systemtheorie der Diltheyaner folgt in theoretischer Hinsicht der Tendenz moderner Gesellschaften zur Sinnzersplitterung. Mit Durkheim schließlich gewinnt die hier zentral interessierende These von der letztthinnigen Bedingtheit allen Denkens an Glaubwürdigkeit: noch das »Logisch-Objektive« ist dieser These zufolge von Grund auf durch die Determinanten der loco-temporalen Umgebung und dem moralischen Konformitätsdruck, der in diesen Kulturen herrsche, geprägt. Die einst noch von Francis Bacon als schief bezeichneten Wirklichkeitsverzerrungen, die Idole, seien seinskonstitutiv. Menschen *müssen* – solcher Konzeptionen zufolge – kollektivkonform denken. Auch die logischen Systeme sind demgemäß als apriorisch und relativ gedacht. Die Seinsphilosophie eines Martin Heidegger, an die Karl Mannheim schließlich seine Version einer Wissenssoziologie anknüpft, katalysiert die Entwicklung hin zu einer totalen Soziologisierung aller Weltbezüge – C. G. Jung wird hieran anknüpfen. Ebenso ein Maurice Halbwachs und jene anderen, die ihrerseits die Person als »ganz vom Kollektiv bestimmt« (Niethammer 2000: 175) denken.⁸ Hier wie da geht es, mit Lutz Niethammer zu

Totalgruppe, René Worms' Idee des Volksorganismus und schließlich Othmar Spann's Organizismus in *Wahrer Staat* (vgl. Geiger 1939: 58) – all diese Theoreme beinhalten die Sehnsucht nach einer riesigen, politisch integrierten *corporate community* und fundieren – ob gewollt oder nicht – alsbald in den früh bereits in seiner »politische(n) Tendenz« (Hertz 1959: 461) klar erkannten Rassebegriff etwa eines Hans Günther mit.

⁸ Carl Gustav Jungs Weiterentwicklung von Lucien Lévy-Bruhls Idee von der Gesellschaftsteilhabe des Einzelnen an einer »participation mystique« (vgl. hierzu Niethammer 2000: 207) ist hierfür Bei-

sprechen, um den Nachweis der Existenz eines wie immer bestimmt Nationalen – um den Nachweis also einer, kompliziert ausgedrückt, »raum-zeit- und gruppenspezifische(n) Vergemeinschaftsform des Wissens über eine je eigene Vergangenheit, die deren Kontinuität und Spezifik, das heißt ihre Abgrenzung nach außen betone« (Niethammer 2000: 359).⁹ Klar wird mit aus vorgenannten Sätzen: die System-Umweltgrenze ist vor allem und notwendig *Grenze*, also distinktiven Charakters! Erving Goffman beschreibt in seiner Studie *Stigma* auf der psychologischen und innergesellschaftlichen Ebene das Funktionieren von Fremd- und Selbstzuschreibungen, die zugunsten unterschiedlicher »Identitätspolitik(en)« (Goffman 1975: 155) In- und Outgroupeffekte konstituieren: Etikettierungs- und Stigmatisierungsprozesse vollzogen sich dabei in erster Linie zum Schutz und zur Errettung der eigenen beschädigten Identität! Spenglers soziologistische Theorie von der Existenz eines urgründigen Imperativs, der allen Handlungen von Menschen einer Kultur zueigen sei, könnte, diesem Gedanken folgend, nicht zufällig in einer Phase des Niedergangs einsam rasonierender »Tiefsinn-Theoretiker« entstanden sein. Seine Behauptung, es gäbe so etwas wie eine faustische Chemie, gibt sich harmlos relativistisch, ist aber letztlich distinktiv gemeint. Das zeigt seine ganze Abscheu vor »der analytisch zergliedernden« Wissenschaftspraxis *der Anderen*.¹⁰ Und das zeigt sich auch in Büchern von Post-Spenglerianern wie einem Ludwig Bieberbach, der in seinem kulturkreistheoretisch argumentierenden Buch *Arische Mathematik* das Schöne des »gothischen Wirklichkeitszuganges« preist. Also: Mannheims radikale Wissenssoziologie, die kein kosmisches Exil wertfreier Rede anerkennen möchte, ist also zum einen mit dem Fokus rein auf innerweltliches Geschehen Anti-Metaphysik pur. Dennoch aber strahlt sie zum Beispiel auf die klar den Eigensinn aller Produktionen der Deutschen betonenden Studien des nationalsozialistischen Wissenssoziologen Andreas Pfennig ab – und befördert so die Begründung einer neuen Metaphysik des Nationalen: hier, bei Pfennig – spätestens –, wird die Idee der Omnipräsenz des Ideologischen vollends zur Legitimation der Ausweitung totaler Macht miss-

spiel – ebenso wie Maurice Halbwachs' an »Durkheims Begriff des »Kollektivbewusstseins«« (Tietz 2002: 164) anknüpfender Entwurf einer Makrotheorie. Jung bezieht sich übrigens auf Lévy-Bruhls 1921 in Deutschland erscheinendes (vgl. hierzu Niethammer 2000: 205) Buch *Das Denken der Naturvölker*, in dem das Individuum als von der Gemeinschaft affiziert und als aufgesogen gedacht wird.

⁹ Niethammer erinnert daran, wie Denker wie Herder dieses Konstrukt eines verschütteten Denkens in Bezug auf das nationale Gedächtnis umformiert haben. Ähnliches tut zur Zeit des Nationalsozialismus Erich Rothacker, der sich um die Wiederentdeckung eines so sublimierten Deutschtums bemüht. Nicht nur er klebt sich in seinem Widerstand gegen eine mcdonaldisierte internationale Wissenschaftssprache mit Stolz das Etikett »Deutscher Geist« an die Brust (Bollenbeck 1999: 91).

¹⁰ So schreibt das Wiener-Kreis-Mitglied Otto Neurath in seinem *Anti-Spengler*, Spengler könne »die Kluft zwischen uns und anderen Kulturen nicht breit und tief genug machen« (Neurath 1921 (1981): 189).

braucht.¹¹ Dass bereits im 19. Jahrhundert Soziologen wie Ludwig Ferdinand Clauß¹² mit seinem kulturalistisch basierten »Rassismus ohne Rassen« Freunde wie Houston Stewart Chamberlain – mit dessen Interesse an Lang- und Rundschädeln – haben konnte¹³, lassen Unterscheidungen von sozialem oder biologischem Habitus etwa des »Ariers« in gleichem Maße unappetitlich erscheinen. Mehr noch: Als dann nach dem Ersten Weltkrieg die Suche nach Ur-Typen, nach dem »gothischen Menschen« (Lichtblau 2002: 93) und dem »deutschen Antlitz« (Schmölbers 2002: 200) floriert, wachsen derartige Amalgame aus Kultur und genetischer Disposition hundertfach in den Himmel: die sozial-radikale Charakterologie (bestimmter Kulturen und Nationen) wird zu einem bestimmenden »Bestandteil der Propaganda nach außen und nach innen« (ebd.: 200).¹⁴ Bedenkt man in diesem Zusammenhang auch, dass Hitlers Kulturkreistheorie statt auf einem biologistischen auf einem kulturalistischen Rassebegriff (vgl. Böhnigk 2000: 65) beruht, zeigt sich die ganze Ambivalenz kulturalistischer Theoreme. Werner Sombarts wissenssoziologisch unter Umständen korrekter Satz: »Die Inder könnten eben keine moderne Naturwissenschaft entwickeln« (Sombart 1982: 377), kann in Form existenzialisierter oder biologistisch fundierter Weltbildanalyse also »Böses« anrichten.¹⁵

11 Geiger schreibt über die NS-stützenden Thesen in Freyers – von Andreas Pfennigs Studien nicht weit entferntem – Buch *Wirklichkeitswissenschaft*: »Die Soziologie ist hier nichts als Selbstausslegung des Zeitalters. Auf diesem Boden wird das vom totalen Staat geforderte sacrificium intellectus leicht.« (Geiger N (1962): 434) Theodor W. Adorno meint in seiner *Negativen Dialektik* übrigens in ähnlicher Stoßrichtung wie Geiger: »Stets war dem Relativismus, mochte er noch so progressiv sich gebärden, das reaktionäre Moment gesellt, schon in der Sophistik als Verfügbarkeit für die stärkeren Interessen.« (Adorno 1994: 47f.)

12 Clauß' »Rassenseelenkunde« arbeitet mit einem später auch von Sombart geteilten »aufgeklärten, differentiellen Rassenbegriff der Soziologie«. Sie behauptet psychische statt biologische Charaktereigenschaften bestimmter »Rassen«. In diesem Sinne hat sich Clauß, der Deutung Geron Wolters zufolge, »als eine Art Gestaltpsychologie« (Wolters 1999: 237) verstanden.

13 Rasse sei das »Zusammenstimmen des Gesamtwesens unter einem Stilgesetz geistiger Gebärde und geistigen Ausdrucks, das Geist, Seele und Leib durchherrscht. (L.F. Clauß)« (Sombart 1934: 196). Hier zählten Ursymbole – und diese seien, so Clauß, Ausdruck des »Rassenideals«; gemeint ist damit die kollektive Leitlinie gemeinsamen Verhaltens oder der, technisch ausgedrückt, »Motivationsindex« einer sozialen Gemeinschaft (hieran wird schließlich ein Mann wie Alfred Rothacker anknüpfen). Übrigens ist schon bei Clauß z.B. der »mittelländische Darstellungsmensch« vom »nordischen Leistungsmenschen, vulgo: vom Arier, unterschieden.

14 Theoretiker wie Hugo Dingler, dem »allgemeingültige Sätze in der Wissenschaft letzten Endes »Willenssätze« und damit Ausformungen einer »rassenseelischen« Grundhaltung« (Lindner 1980: 89) sind, bauen auf diese Argumentation auf. Und man denke nur an Friedrich Requards und Ludwig Bieberbachs Unterscheidung von »deutsche(r) und jüdische(r) Mathematik« – oder an ihren Versuch der Profilierung einer »Arische(n) Naturforschung« (Lindner 1980: 89).

15 In der Linie Ibn Chalduns, später Durkheims und auch Spenglers –, führt zu der Ansicht von der Normierungsfähigkeit metaindividueller Sogkräfte.

3. Gegen ethnozentrische und für theoretische Vernunft!

Max Weber hat die Ambivalenz der Behauptung eines untrennbaren Verwobenseins des Denkvermögens Einzelner mit den wesenwilligen Kräften der vorgeordneten *community* zeitlebens vergegenwärtigt. Ähnliches ließe sich über Tönnies und Simmel sagen. Besonderen Schub erhält die Attacke auf die kulturalistische These vom Sein kultureller Monaden, die die Menschen samt ihrer Denkfähigkeit vollständig im Griff hielten, mit Geigers interdependenztheoretisch fundiertem Versuch, Makrophänomene wie den »Gruppengeist« oder die »Masse«, die nach Autoren wie einem Sombart die Individualintelligenzen nivellierten, wieder an die Intentionen der je Einzelnen im sozialen Feld zu koppeln. Geiger ersetzt das altbekannte Duo Basis-Überbau durch die Größen Realgrundlage, Mentalität und Ideologie – mit dem Ziel, die Kräfte des Sozialdrucks als den alles Bestimmenden zu relativieren. So wird die Prägekräft des auf die Hexis des Körpers sowie auf Sprachverhalten und die Logik der Referenz wirkenden sozialen Vorher in die Kategorie der *Mentalität* verortet. Die *Ideologie* hingegen, für Geiger verhärtetes Ressentiment, wird im Unterschied zur Mentalität als ein über Anstrengungen theoretischer Natur überwindbares Etwas begriffen: Kein Mensch ist so gesehen »Seynsgeworfen« und ausgeliefert an die schon von Durkheim geltend gemachte Universalmacht der *faites sociales*. So kontert der spätere Dänemark-Exilant Geiger auf Lévy-Bruhls These, der so genannte »Primitive« denke weniger logisch als etwa ein Westeuropäer, mit dem Verweis auf den an die jungfräuliche Empfängnis Marias glaubenden Christen. Und Max Schelers Versuch einer Logifizierung der vermeintlichen Prä- oder Proto-Logik des »Anderen« wird als logisch inkonsistent angesehen¹⁶: denn die Behauptung des von unserem Standpunkt Uneinnehmbaren – fremder Sinnburgen etwa – verbiete letztlich, so Geiger, ein Reden über eben diese.¹⁷ Geiger wehrt sich gegen die nun pan-logis-

16 Heißt: Auch ein so genannter »einfacher Mensch« werde etwa beim Bemerken der Tatsache, dass Aspirin eine größere Wirkung entfalte als die Heilmethode des Handauflegens, sein magisches Zweck-Mittel-Verhältniss durch einen »realeren« Kausalismus – ob westlichen oder östlichen Typs sei egal – ersetzen. Schelers Behauptung, dass das logische System der Primitiven – immerhin ist es bei ihm logisch und nicht prälogisch – so sehr vom westlichen Denken verschieden sei, dass hier geradezu von einem Wesensunterschied die Rede sein könne, kann die Sinnvolle, wie Geiger einer ist, nicht überzeugen (vgl. Geiger 1953: 153).

17 Dabei stimmt Scheler gemeinsam mit Geiger und dem späteren Habermas durchaus der Erkenntnis zu, dass man »für das »wilde« Denken keine »prälogische« Stufe des Erkennens und Handelns postulieren« dürfe und »dass erwachsene Mitglieder primitiver Stammesgesellschaften grundsätzlich dieselben formalen Operationen erwerben können wie Angehörige moderner Gesellschaften« (Habermas 1988: 74). Geiger antizipiert mit eben erwähnten Überlegungen aus seinem Fragmentbuch *Ideologie und Wahrheit* Ergebnisse späterer Untersuchungen z.B. von Ernst Cassirer oder von Robin Horton. Denn diese hätten, wie Habermas in seinen Studien zum modernen Rationalitätsverständnis in der Theorie des kommunikativen Handelns ausführt, ihrerseits gezeigt, »dass wir für das »wilde« Denken keine »prälogische« Stufe des Erkennens und Handelns postulieren dürfen. Die berühmten

tisch verquaste These von einer charakterologischen Wesensdifferenz von Europäern und anderen Kulturen (vgl. Geiger 1953: 151). Dabei ist viel des von ihm Geäußerten deckungsgleich zum Standpunkt heutiger so genannter reflektierter Hermeneutiker und zu ihrer These,

»dass die Rede von inkommensurablen Epochen, Kulturen und Paradigmen (...) hermeneutisch naiv ist. Denn man kann nicht gleichzeitig eine Kultur, Epoche oder ein Paradigma für so verschieden erklären, dass man sie mit den eigenen Mitteln und unter den eigenen Voraussetzungen nicht verstehen kann – und dann die Unterschiede zwischen »uns« und »ihnen« erläutern.« (Tietz 2002: 32f.)

Eine Epoche oder Kultur verstehen zu wollen, setzt also nach Ansicht so genannter »reflektierter Hermeneutiker« heutiger Tage voraus, sie für »»minimal vernünftig«« (ebd.: 33) zu halten: die Möglichkeit der Interpretation sprachlicher Äußerungen (ist) an eine Rationalitätsunterstellung, genauer: an eine Wahrheits- und an eine Kohärenzunterstellung gebunden« (ebd.: 35).¹⁸ Dies ist auch die Meinung Geigers. Er setzt wie Jürgen Habermas die Idee der kommunikativen Vernunft vor die Utopie eines *bortus conclusus* – voll von mit vom Mainstream Blindgemachten, von, adornitisch gedreht, ewig Verblendeten. In einer Zeit also, in der Welt-Delokalisation und erste Formen der Globalisierung ein sich bedroht empfindendes Bürgertum über den Verfall ursprünglicher *communities* klagen lässt – mit bekannten Folgen –, formulieren Positivisten wie Geiger oder ein Otto Neurath die Utopie der Möglichkeit eines qua Intellekt möglichen Übersteigens der eigenen »Binnenschau« (Geiger N4 (1962): 450). Eine solche *Selbstentzweigung* sei, heißt es hier ganz piagetnah, die Grundvoraussetzung zur Schaffung toleranten Zusammenlebens. Denn »Distanz nehmen heißt intellektuell aus dem Kreis heraustreten, in dem ich vital verankert bin« (ebd.): Die »Grenzen des eigenen Lebenskreises (seien) überwindbar« (ebd.).¹⁹

Untersuchungen von Evans-Pritchard über den Hexenglauben des afrikanischen Zandestammes haben bestätigt, dass der Unterschied zwischen mythischem und modernem Denken nicht auf der Ebene der logischen Operationen liegen. (...) Wir müssen davon ausgehen, dass erwachsene Mitglieder primitiver Stammesgesellschaften grundsätzlich dieselben formalen Operationen erwerben können wie Angehörige moderner Gesellschaften.« (Habermas 1988: 74)

18 Nun, Scheler geht nicht so weit wie Lévy-Bruhl oder später Lyotard, fremde Diskurse zur poesiegleichen Kryptik zu erklären. Eher antizipiert er Ideen Nelson Goodmans. Nichts ist nun bei der Betrachtung des Fremden prinzipiell alogisch, sondern nun dechiffrierbarer Ausfluss kultureller Normen: »Vernünftig« ist hier also à la Peter Winch übersetzbar mit »regelgerecht, im Einklang mit kulturellen Normen« (Ritsert 1996: 259). Aber auch diese Konzeption macht ihrerseits Schwierigkeiten: man denke nur an Schelers auf dem Soziologentag 1928 geäußerten Satz: die »indische Metaphysik konnte nur in Indien entstehen, nicht in Griechenland, die griechische nicht in Indien entstehen« (Scheler 1982: 66). Sombart fügt auf demselben Soziologentag hinzu: »Die Inder könnten eben keine moderne Naturwissenschaft entwickeln.« (Sombart 1982: 377)

19 In einem prozeduralistisch gebrochenen Verständnis von gesellschaftlichem Zusammensein, wie in der Interdependenztheorie Geigers oder der Kohärenztheorie Otto Neuraths, sind so wissenschaftliche Aufgaben als Sets von Hypothesensystemen verstehbar, die in der Gesellschaft und im Umfeld der in ihnen generierten Normen entstehen.

Geiger teilt also Habermas' heutigen »Argwohn gegen das »subjektzentrierte Denken« (Rorty 2001a: 41).²⁰ Und er richtet seine Argumentation direkt gegen die von der Wissenssoziologie faszinierten Machthaber der Nazis:

»Man brauche sich nur anzusehen, wer eigentlich die *Mannheimsche* Lehre von der noologisch-konstitutiven Seinsverbundenheit des Denkens eingesogen hat und für sich ausmünzt, um zu erkennen, dass sie geistespolitisch einen furchtbaren Rückschlag gebracht hat. Die treuesten Anhänger der Wissenssoziologie sind die politischen Extremisten, vor allem die Nationalsozialisten.« (Geiger N₄ (1962): 455)

Im Endeffekt verfolgt der Positivismus also – anders, als es das Klischee sagt – keinen eurozentrischen Ratiochauvinismus nach dem Motto: »Ich rational, du Jane.« (Rorty 2001b: 96)²¹ Vielmehr obsiegt der Versuch, dem »Gedanken gegen die nackte Macht zur Geltung zu verhelfen« (ebd.: 457). Die Leugnung einer »ethnocentricity« (Tietz 2002: 38) des Denkens²² beabsichtigt also explizit nicht Negation von Verschiedenheit – der ethische Nonkognitivismus *belässt* die Kosmen ethischen Eigensinns.²³ Die Suggestionskraft nationalsozialistischer Propagandistik und der Erfolg ihres Distinktionsschemas von Ich und Anderem weckt aber bei so genannten Positivisten den Wunsch nach einer lebensweltüberschreitenden Diskurspraxis. In dieser Diskurspraxis schließlich sind alle Einzelnen in Haftung genommen. Handeln ist hier mehr als nur zwangsbestimmtes Befolgen der Logik eines kulturellen Oktroys. Es ist – vielmehr – anstrengendes Positionsfinden in einem mehr-dimensional strukturierten Raum. Ein solcher sei voll von denkenden und kaum nur einer kulturellen Sphäre angehörigen Individuen, die, egoistisch wie sie sind, mit konkurrenzialen Geltungsansprüchen den Traum von der Existenz eines Reiches voll von reinem Geist – so 'n Pech auch – zunichte machen.²⁴

20 Der Egozentrismus gilt einem Habermas – zumindest potentiell – als »antidemokratisches Schreckgespenst« (Rorty 2001a: 38).

21 Rorty entlehnt dieses witzige Zitat einer Wendung Ian Hacking's.

22 Dabei geht es auch dem Positivismus kaum, wie es zu betonen gilt, um den Glauben an ein »Idiom (...)«, in das man jede neue Theorie, jede poetische Sprache und jede Eingeborenenkultur übersetzen könnte« (Rorty, zit. nach Reese-Schäfer 1988: 89). Die »Existentialwirklichkeit« sei, so Geiger, »subjektiv von der pragmatischen Interpretation der Daseinsform durch den in ihr Lebenden abhängig und damit als Maßstab für Richtigkeit oder Ideologiehafteit des Denkens unbrauchbar« (Geiger 1953: 46). Es gehe aber um die, und daran wird festgehalten, Erforschung der empirisch überprüfbareren »Erkenntniswirklichkeit« (vgl. ebd.: 47ff.).

23 Die als eurozentrisch reklamierbare Weigerung, in einem Akt »der hermeneutischen Barmherzigkeit« (Habermas 1988: 88) jedwede Form der Weltentäußerung für irgendwie rational zu halten, kann freilich allzu schnell zu selbstgefälligen Verurteilungen »fremder« Weltzugänge, wie in interkultureller Philosophie gesucht (vgl. Kimmerle 2002), führen, zu einem ambivalenten Universalismus, wie ihn in Frankreich etwa ein Alain Finkielkraut vertritt.

24 So beantwortet Philipp Frank 1951 in einen Vortrag mit dem Titel *Relativity – A Richer Truth* die Frage nach dem »Beitrag« der »wissenschaftliche(n) Weltauffassung zur Verhinderung (der Wiederholung) der Verbrechen des Nationalsozialismus« (Uebel 2000: 369) damit, dass er zeigt: die wissenschaftliche Weltauffassung stelle »kein Problem, sondern die Lösung dar« (ebd.: 371). Ich selbst habe

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1964), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt a.M.
- Adorno, Theodor W. (1994), *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.
- Auernheimer, Georg (2002), »Das Multikulturalismusverständnis Herders: Versuch einer Ehrenrettung für Johann Gottfried Herder«, in: Neubert, Stefan/Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (Hg.), *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Opladen, S. 145–171.
- Böhnigk, Volker (2000), *Kant und der Nationalsozialismus. Einige programmatische Bemerkungen über nationalsozialistische Philosophie*, Bonn.
- Bollenbeck, Georg (1999), *Tradition, Avantgarde, Reaktion – Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945*, Frankfurt a.M.
- Dziewas, Ralf (1992), »Der Mensch – ein Konglomerat autopoietischer Systeme?«, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.), *Kritik der sozialen Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M., S. 113–132.
- Freyer, Hans (1959) »Typen und Stufen der Kultur«, in: Vierkandt, Alfred (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, S. 294–308 (Erstdruck 1931).
- Fuchs, Martin/Berg, Eberhard (1994), »Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnografischer Repräsentation«, in: dies. (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt a.M., S. 11–108.
- Geiger, Theodor (1959), »Soziologie. Hauptrichtungen, Aufgaben, Verfahren«, in: Vierkandt, Alfred (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, S. 568–578.
- Geiger, Theodor (1939), *Sociologi* (Soziologie. Grundriss und Hauptprobleme, hg. v. Geißler, Rainer/Pöttker, Horst, Übersetzung Elisabeth Bergunde (1989), Abteilung: St: Staatssoziologie), Kopenhagen, S. 2–154.
- Geiger, Theodor (1953), *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart/Wien.
- Geiger, Theodor (1960), *(Demokratie ohne Dogma). Die Gesellschaft zwischen Pathos und Nüchternheit*, Berlin, hier bezogen auf den Neudruck 1991 (4. Aufl.) (Titel in runden Klammern später hinzugesetzt).
- Geiger, Theodor (N) (Nachlass), »Befreiung aus dem Ideologiebann«, in: Trappe, Paul (Hg.), *Theodor Geiger. Arbeiten zur Soziologie*, Neuwied/Rhein, S. 431–459 (1962).
- Giesen, Bernhard (1999), *Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2*, Frankfurt a.M.
- Goffman, Erving (1975), *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt a.M.
- Habermas, Jürgen (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a.M.
- Hahn, Alois (1999), »Die Systemtheorie Wilhelm Diltheys«, *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 9, S. 5–24.
- Hertz, Friedrich (1959), »Rasse«, in: Vierkandt, Alfred (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, S. 458–466.

dieses Bemühen, in Anlehnung an Rainer Hegselmann, unter das Etikett »Empiristischer Antifaschismus« gefasst (vgl. Wilsmann 2004: 34f.). Der wie immer als vorläufig definierte Begriff der Wahrheit hat hier, wie heute bei Bernard Williams (vgl. Williams 2003: 15), die klassisch liberale Funktion, alle Menschen unterschiedlicher Kulturen einzubeziehen in die Debatten, um über für alle überprüfbare Kriterien der Behauptung Kritik entfalten zu können.

- Hoyningen-Huene, Paul (1994), »Zur Emergenz, Mikro- und Makrodetermination«, in: Lübke, Weyma (Hg.), *Kausalität und Zurechnung: über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen*, Berlin/New York, S. 165–195.
- Kimmerle, Heinz (2002), *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*, Hamburg.
- Köhnke, Klaus Christian (1996), *Der junge Simmel – in Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*, Frankfurt a.M.
- Kracauer, Siegfried (2002), »Rezension von »Grenzen der Gemeinschaft«, in: Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmut (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«*, Frankfurt a.M., S. 357–362.
- Lichtblau, Klaus (2002), *Transformationen der Moderne*, Berlin/Wien.
- Lindner, Helmut (1980), »Deutsche und »gegentypische« Mathematik. Zur Begründung einer »arteigenen« Mathematik im »Dritten Reich« durch Ludwig Bieberbach«, in: Mehrrens, Herbert/Richter, Steffen (Hg.), *Naturwissenschaft, Technik und NS-Ideologie. Beiträge zu einer Wissenschaftsgeschichte des Dritten Reiches*, Frankfurt a.M., S. 88–115.
- Mayer, Verena (2002), »Das Entstehen von Bedeutung. Semantische Abhängigkeit und ontische Emergenz«, in: Bertram, Georg W./Liptow, Jasper (Hg.), *Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartsphilosophie*, Weilerswist, S. 76–93.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (1995), *Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstruktion der Sozialwelt*, Frankfurt a.M.
- Nassehi, Armin (1992), »Wie wirklich sind soziale Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Niklas Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme«, in: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hg.), *Kritik der sozialen Systeme. Auseinandersetzung mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt a.M., S. 43–70.
- Neubert, Stefan (2002), »Konstruktivismus, Demokratie und Multikultur: Konstruktivistische Überlegungen zu ausgewählten theoretischen Grundlagen der anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte«, in: ders./Roth, Hans-Joachim/Yildiz, Erol (Hg.), *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Opladen, S. 63–98.
- Neurath, Otto (1921), Anti-Spengler, in: *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften* (I), Wien, S. 139–196 (1981).
- Niethammer, Lutz (2000), *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek.
- Pippin, Robert B. (2003), »Über Selbstgesetzgebung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 51, S. 905–926.
- Reckwitz, Andreas (2001), »Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff«, *Berliner Journal für Soziologie*, Jg. 11, S. 179–200.
- Reese-Schäfer, Walter (1989), *Lyotard zur Einführung*, Hamburg.
- Ritsert, Jürgen (1996), *Einführung in die Logik der Sozialwissenschaften*, Münster.
- Rorty, Richard (2001a), »Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie«, in: ders., *Philosophie & die Zukunft – Essays*, Frankfurt a.M., S. 26–53.
- Rorty, Richard (2001b), »Gerechtigkeit als erweiterte Loyalität«, in: ders., *Philosophie & die Zukunft – Essays*, Frankfurt a.M., S. 79–100.
- Roth, Hans-Joachim (2002), »Dämmerung der Aufklärung? Alain Finkielkraut und der Multikulturalismus«, in: ders./Neubert, Stefan/Yildiz, Erol (Hg.), *Multikulturalität in der Diskussion. Neuere Beiträge zu einem umstrittenen Konzept*, Opladen, S. 99–118.

- Scheler, Max (1982), »Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie des Wissens«, in: Meja, Volker/Stehr, Nico (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie. Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, 1. Bd., Frankfurt a.M., S. 57–67.
- Scheler, Max (1982), »Wissenschaft und soziale Struktur«, in: Meja, Volker/Stehr, Nico (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie. Die Entwicklung der deutschen Wissenssoziologie*, 1. Bd., Frankfurt a.M., S. 68–126.
- Schmölders, Claudia (2002), »Das Gesicht der Würde. Helmuth Plessners Physiognomik des zweiten Grades«, in: Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmut (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«*, Frankfurt a.M., S. 195–212.
- Schnädelbach, Herbert (2004), »Sozialpragmatischer Idealismus. Bemerkungen zu Robert B. Brandoms »Expressive Vernunft««, in: ders. (Hg.), *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4*, Frankfurt a.M., S. 179–197.
- Sombart, Werner (1982), »Diskussion über »Die Konkurrenz«. Auszüge aus den Diskussionsbeiträgen zum Züricher Soziologentag 1928«, in: Meja, Volker/Stehr, Nico (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie. Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*, 1. Bd., Frankfurt a.M., S. 377–380.
- Tenbruck, Friedrich (1994), »Wie kann man die Geschichte der Sozialwissenschaft in den 20er Jahren schreiben?«, in: Nörr, Knut Wolfgang/Schefold, Bertram/Tenbruck, Friedrich (Hg.), *Geisteswissenschaften zwischen Kaiserreich und Republik*, Stuttgart, S. 23–46.
- Tietz, Udo (2002), *Die Grenzen des Wir. Eine Theorie der Gemeinschaft*, Frankfurt a.M.
- Uebel, Thomas (2000), *Vernunftkritik und Wissenschaft: Otto Neurath und der erste Wiener Kreis*, Wien/New York.
- Weber, Max (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Wilsmann, Stefan (2004), *Kritischer Empirismus. Die Soziologiekonzeptionen Theodor Geigers und Otto Neuraths im Kontext ihrer Zeit*, Münster.
- Williams, Bernard (2003), *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt a.M.
- Wolters, Geron (1999), »Der »Führer« und seine Denker. Zur Philosophie des »Dritten Reichs««, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 47, S. 223–251.